Le politique et le philosophe

Emmanuel Macron et Paul Ricœur


Dans quelle mesure l'action politique d'Emmanuel Macron est-elle inspirée par la philosophie de Paul Ricœur ? La rapidité de la décision est-elle compatible avec le temps long de la « conversation infinie » ? Mais on sait que le premier a été marqué par son aîné. Plusieurs thèmes peuvent être évoqués pour marquer ressemblances et dissemblances : la mémoire et ses blessures, les paradoxes du politique et la dialectique de l'idéologie et de l'utopie.

Je voudrais commencer par quelques remarques de précaution : je ne connais presque pas la pensée d'Emmanuel Macron, quelques articles çà et là, quelques discours, et à peine son action ; en revanche, je connais assez bien l'œuvre et la pensée de Paul Ricœur (1913-2005). Entre les deux, au-delà du décalage des générations, il y a l'écart entre le monde du « philosophe » et celui du « politique ». Emmanuel Macron est d'abord désormais un homme politique, et il serait nocif (pour lui) d'en faire un pur intellectuel : son art est celui de l'arbitrage et de la décision, et donc celui de la rapidité. Celui du philosophe, depuis Socrate, est de s'exercer à la conversation infinie. C'est particulièrement vrai chez Paul Ricœur, pour qui l'important reste dans les interrogations vives qui nous font dialoguer au travers des temps et des langues.

Il serait faux cependant de croire que Ricœur a ignoré la politique. Longtemps président de la Fédération protestante de l'enseignement, au moment de la guerre entre l'école publique et l'école catholique, il avait prôné des solutions innovantes, mais qui sont restées dans les tiroirs du *statu quo*. Il a présidé de 1958 à 1969 le mouvement du Christianisme social (auquel appartenait aussi Michel Rocard et bien d'autres). Si Charles de Gaulle avait obtenu un « oui » à son référendum, Edgar Faure, alors Premier ministre, aurait (dit-on) appelé Paul Ricœur, alors doyen de Nanterre, ce qui était déjà une vraie responsabilité politique, au ministère de l'Éducation nationale – et il semble que Ricœur aurait été prêt à accepter cette nomination, dans la perspective qui était alors la sienne d'imaginer l'institution et d'instituer l'imagination. Mais, surtout, le politique n'a cessé d'être au cœur de sa réflexion, et c'est ce que nous allons voir.

Il serait également faux de minimiser l'envergure intellectuelle d'Emmanuel Macron, attestée comme on le verra par l'originalité et l'ampleur de ses vues, et je ne veux pas bien sûr contester qu'il soit venu très régulièrement assister Ricœur dans l'établissement éditorial de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Seuil, 2000), ni contester que l'actuel Président français ait vraiment été un jeune ami du philosophe. Comme je l'ai écrit ailleurs, je voudrais seulement souligner que l'œuvre de Ricœur, qui est immense et multiforme, génère des lectures très variées, pointant vers des orientations diverses, sinon contradictoires. Emmanuel

Macron, que nous avions coopté à notre petit comité éditorial au moment de l'inauguration du Fonds Ricœur (en 2010, par Nicolas Sarkozy), et qu'à titre amical je respecte et estime beaucoup, n'a pris appui que sur quelques-unes de ces orientations, d'ailleurs plus représentatives du dernier Ricœur que du jeune Ricœur, ni même du Ricœur de la maturité, et il a toujours eu la modestie de le reconnaître. Saluant sa dette intellectuelle, il ne s'est jamais prétendu l'héritier exclusif.

Laissons-lui la parole : « J'ai rencontré Paul Ricœur, qui m'a rééduqué sur le plan philosophique […]. Oui ! Parce que je suis reparti de zéro… La première fois que je l'ai vu, je ne l'avais encore jamais lu. J'avais la liberté des ignorants et donc je n'étais pas intimidé […]. Chez Ricœur, il y a trois apports conceptuels qui sont très forts. D'abord, une pensée de la représentation en politique, qu'il a analysée sous toutes ses formes. Ensuite, c'est l'un de ceux qui ont pensé de la manière la plus forte le sujet de la violence et du mal en politique. […] Enfin, c'est l'un des philosophes d'Europe continentale qui a le plus pensé la philosophie délibérative. Il a réfléchi sur la possibilité de construire une action qui ne soit pas verticale (c'est-à-dire qui ne soit pas prise dans une relation de pouvoir), mais une action qui échappe dans le même temps aux allers-retours permanents de la délibération. »[1]

Il y a bien une réception de la pensée de Ricœur dans le discours et l'action de Macron

Il y a donc bien une réception de la pensée de Ricœur dans le discours et l'action de Macron. Laissant de côté la question du rapport de l'individu capable (mais aussi vulnérable et reconnaissant) à la société, que Ricœur décrit comme un endettement mutuel infini (on est loin de l'entrepreneur de soi, qui ne doit rien qu'à lui-même, cher à certains « macroniens » !), et laissant aussi de côté l'apothéose du travail, que Ricœur voulait contrebalancer par l'éloge d'une parole désœuvrée et la pluralité des figures et formes de la « vie bonne », irréductible au seul succès économique, nous aborderons successivement trois thèmes : les blessures de la mémoire historique et la pluralité des récits, les paradoxes du politique, et le sens croisé de l'idéologie et de l'utopie.

Les blessures de la mémoire historique et la pluralité des récits

Le thème a été abordé par Emmanuel Macron durant sa campagne, notamment à propos de la guerre d'Algérie, dans une déclaration balancée où il esquissait une politique de la *juste* mémoire, qui passerait entre la tentation d'oublier et celle de trop se souvenir. Il y a là une manière très ricœurienne d'articuler « en même temps » un devoir de justice et une tâche de réconciliation. Dans son entretien dans *L'Histoire*, en mars 2017, Macron disait : « Ces souffrances ont longtemps été tues, mais elles sont encore vivantes dans la mémoire des peuples colonisés. […] Les deux souffrances ne s'annulent pas. Elles s'additionnent. Je peux d'une même main reconnaître la souffrance des harkis et des pieds noirs, et reconnaître celle des colonisés qui ont payé de leur sang l'implantation de l'État français sur leur sol. […] Je souhaite réconcilier les mémoires, non les opposer. »

Et, pour le numéro d'août 2000 de la revue *Esprit*, qui célèbre et discute la publication de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, c'est au jeune Macron (il a alors 22 ans) qu'il revenait de rédiger le texte de présentation du « trois mâts » du philosophe. Il écrit notamment : « Parce que l'Histoire est distante et reste impersonnelle (en tant qu'adressée à un lecteur indéterminé), celle-ci a la possibilité d'être juste ; l'équité de l'Histoire peut en effet tempérer l'exclusivité de mémoires particulières en donnant aux événements leur juste place, en nuançant les rapports passionnels et vifs au passé de certaines mémoires, en sortant des événements de l'oubli. L'Histoire peut alors enrichir la mémoire, la corriger en esquissant un rapport équitable au passé. »[2]

Dans cet article, il évoque cependant « les interminables discussions » des historiens. Or, Ricœur remarquait que, sur ces questions, ni l'historien, ni le juge, ni le législateur ne peuvent se placer en « tiers absolu ». Le conflit est indépassable, et tout ce qu'on peut, c'est intérioriser la conflictualité. C'est au *dissensus* civique de faire le travail, de déplacer les mémoires jusqu'à les rendre capables de cohabiter.

Mais ici Macron rejoindrait Ricœur. Les mémoires doivent se déplacer ensemble pour rouvrir dans le

passé des promesses écrasées et former un horizon d'attente commun : « Il ne s'agit plus désormais de se choisir quelques figures de référence dont on se sent proche politiquement, mais de déployer au maximum l'arc historique pour comprendre et analyser la situation que nous vivons. Il est nécessaire de passer d'une Histoire marquée par une identification structurante – gaullisme, socialisme, communisme… – à une véritable Histoire universelle convoquant tous les modèles et tous les phénomènes. »[3]

On touche ici à l'Histoire comme « grand récit ». Emmanuel Macron a insisté sur ce roman national, mais il ne faut pas oublier que, quand Ricœur parle d'« identité narrative », il ne désigne pas une identité figée et univoque, mais au contraire une identité faite de mille sources, « enchevêtrée dans des histoires », inachevée. Quand Ricœur parle de l'Europe, et de la crise de légitimation qui affecte la modernité, en débat probablement avec Jürgen Habermas, il écrit : « Un retour au *pur* idéal de l'*Aufklärung* ne paraît plus aujourd'hui suffisant. Pour libérer cet héritage de ses perversions, il faut le relativiser, c'est-à-dire le replacer sur la trajectoire d'une plus longue histoire, enracinée d'une part dans la *Torah* hébraïque et l'Évangile de l'Église primitive, d'autre part dans l'éthique grecque des vertus et la philosophie politique qui lui est appropriée. Autrement dit, il faut savoir *faire mémoire* de toutes les traditions qui se sont sédimentées. »[4] On a là les fondements d'un pluralisme radical, susceptible de nous aider à repenser la laïcité. Faire société, c'est « faire mémoire de toutes les traditions » qui s'y sont sédimentées, et de toutes les inventions qui, à leur tour, sont devenues des traditions. C'est aussi montrer que l'Histoire n'est pas finie.

La culture française laisse une place immense à l'Autre

Dans un style assez voisin, Emmanuel Macron disait : « Nous devons aussi retrouver l'intelligence de ce qui, dans notre roman national, nous vient d'ailleurs. Le projet national français n'a jamais été un projet clos […], c'est pourquoi j'ai dit qu'il n'y avait pas une culture française : elle ne s'est jamais construite dans la poursuite imaginaire de racines populaires définissant une culture nationale – contrairement par exemple à ce que firent les Allemands de Herder à Heidegger –, mais dans l'ouverture au grand large, dans la confrontation avec l'ailleurs. La culture française laisse une place immense à l'Autre et c'est ce qui la rend si riche : c'est par essence une culture du dialogue, de l'accueil, de l'intelligence du monde. La culture française est une parce qu'elle est diverse, comme l'est notre histoire. »[5]

Le paradoxe politique

Pour Emmanuel Macron : « Toute la difficulté du politique aujourd'hui réside dans ce paradoxe entre la demande permanente de délibération, qui s'inscrit dans un temps long, et l'urgence de la décision. La seule façon de s'en sortir consiste à articuler une très grande transparence horizontale, nécessaire à la délibération, et à recourir à des rapports plus verticaux, nécessaires à la décision. »[6] Et, dès 2011, il écrivait : « La discipline qu'implique le traitement des problèmes longs exige une pédagogie permettant de construire un consensus politique et social et une constance dans l'application […]. Comment restaurer une forme de discours et de responsabilité politique qui rétablisse la confiance dans la parole politique et l'action politique ? »[7]

Avant d'en voir les éventuelles distances, mesurons les proximités avec Ricœur – et comme le notait en 1958 Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), avant de penser les contre-pouvoirs, encore faut-il qu'il y ait un pouvoir ! Elles portent d'abord sur la notion même de libéralisme. En 1957, dans son texte fameux sur le coup de Budapest, Ricœur écrivait : « Je ne sais si le terme de libéralisme politique peut être sauvé du discrédit : peut-être son voisinage avec le libéralisme économique l'a-t-il définitivement compromis […]. Si le mot pouvait être sauvé, il dirait assez bien ce qui doit être dit : que le problème central de la politique, c'est la liberté ; soit que l'État *fonde* la liberté par sa rationalité, soit que la liberté *limite* les passions du pouvoir par sa résistance. »[8]

La proximité porte ensuite sur les rapports entre éthique et politique, et sur un certain machiavélisme. Ricœur écrivait à ce sujet : « L'État moderne, dans nos sociétés ultrapluralistes, souffre d'une faiblesse de

la conviction éthique au moment même où les politiques invoquent volontiers la morale ; on voit ainsi des constructions fragiles s'édifier sur un sol miné culturellement. Je pense en particulier à des pays comme la France, où la réflexion philosophique aussi bien que la production littéraire sont fascinées par les problématiques non-éthiques si elles ne sont pas anti-éthiques, au moment même où l'on veut de bonne foi moraliser la politique. […] Le danger, de nos jours, me paraît beaucoup plus grand d'ignorer l'intersection de l'éthique et de la politique que de les confondre. »[9]

Le dernier point de proximité marque aussi un premier point de distance. C'est que le langage politique comporte une fragilité mais aussi une valeur spécifique : « Commençons donc par dire pourquoi la rhétorique constitue un usage fragile du langage. Elle doit cette disgrâce à sa situation ambiguë à mi-chemin entre le niveau le plus élevé de la démonstration rationnelle et de l'argument franchement sophistique. »[10] C'est ici plutôt la leçon d'Aristote. Le politique n'est ni de l'ordre d'un savoir indiscutable, ni de l'ordre de pures opinions subjectives : il est fait de la confrontation de convictions argumentées, qui se corrigent et se pondèrent mutuellement. Jusque-là, Ricœur et Macron convergent. Et Ricœur montre, dans ce texte, que gouverner, c'est établir un ordre provisoire de priorité entre les fins du bon gouvernement : mais il insiste là encore sur le fait que ce consensus est toujours provisoire, et ne saurait mettre un terme au *dissensus* indispensable et constitutif sur ces questions. Il écrit : « Consensus et conflits […] s'appellent mutuellement et se complètent […] : le conflit n'est pas un accident, ni une maladie, ni un malheur ; il est l'expression du caractère non décidable de façon scientifique ou dogmatique du bien public […]. La pluralité des fins du bon gouvernement est peut-être irréductible. »[11]

Dans « Le paradoxe politique » (paru dans Histoire et vérité, Seuil, 1964), Ricœur pointe l'existence d'un « mal spécifiquement politique », qu'il voit comme une irrationalité propre à la rationalité politique, et irréductible à l'exploitation économique : c'est la tentation d'exercer le pouvoir de manière à laisser l'autre sans contre-pouvoir. Le politique a donc un double sens : vertical, car il y a de la violence et des rapports de force, et il faut instituer la protection des plus vulnérables ; mais aussi horizontal par le pacte d'un libre-agir ensemble qui fait la rationalité démocratique. Même si, pour Macron, « l'action politique nécessite l'animation permanente du débat », il valorise semble-t-il davantage la dimension verticale, qu'il inscrit même dans un modèle « théologico-politique » ancien : il y aurait, au cœur de notre société française, une place vacante, celle du roi. Or, Ricœur, lui, n'a cessé de montrer qu'une autre « théologie politique », plus propre à la démocratie, devait être mise en débat avec la première : celle de la libre alliance, qui suppose l'expression d'un véritable pluralisme des voix, sinon des partis, et une réelle confiance dans la capacité des sociétés à soutenir des conflits féconds[12].

C'est ici un point central dans notre débat. Régis Debray y voit une pensée politique pour temps calme, sans gros conflit ni guerre à l'horizon. Je crois qu'il sous-estime justement la profondeur de la découverte de la guerre par Ricœur en 1940, de la nécessité d'armer la démocratie, de résister à ce qu'il appelle, dans « État et violence » (paru dans Histoire et vérité, Seuil, 1964), « la tentation terrible de la bonté », de penser ce que peut vouloir dire une démocratie armée – et combien c'est cela qui habite son sens de l'institution. Le mal n'est pas pour Ricœur réductible, à la manière d'Augustin, à un péché moral individuel, mais son ampleur traverse toutes les sphères par lesquelles l'Humanité institue son existence, la politique, l'économie, la culture, etc. Comme chez Jean Calvin, d'ailleurs, très éloigné en cela de l'augustinisme politique, le magistrat est institué pour le bien humain – et pas seulement contre le mal. À de nombreux égards, le sujet de Ricœur est bien plus un « nous » qu'un « je ». Sa pensée politique est une pensée du tragique, de l'insurpassable conflictualité, du *dissensus*. Mais, dans le même temps, il est vrai qu'il refuse de sombrer dans l'unanimisme français, la tentation de penser la société comme un corps sacré.

Éloge de l'idéologie et de l'utopie

Dans le même article publié par *Esprit* en 2011, Emmanuel Macron insiste sur le manque actuel de véritable idéologie, seule à même de « restaurer l'agir politique », de « reconstruire notre imaginaire politique » et de « reposer la question des finalités ». « L'animal politique a besoin de donner du sens à

son action », dit-il, et il importe de confronter des « visions du monde » pour commencer un rapport au temps plus long et plus large que les seules échéances électorales. Donner du sens, c'est d'abord ne pas s'en tenir au discours de la science et de l'expertise, qui prétend être seul détenteur du savoir nécessaire à la bonne gestion de la société.

Il écrivait en 2011, toujours dans la revue *Esprit* : « Ce qu'on attend du politique, lors d'échéances comparables à celles d'une élection présidentielle, c'est une vision d'ensemble, un corpus théorique de lecture et de transformation du social. Contrairement à ce qu'affirme une critique postmoderne facile des "grands récits", nous attendons du politique qu'il énonce de "grandes histoires". [...] Seule l'idéologie permet de remettre en cause l'entêtement technique, la réification d'états de fait ; seul le débat idéologique permet au politique de reposer la question des finalités, c'est-à-dire la question même de sa légitimité et de penser son action au-delà des contraintes factuelles existantes. »

Ricœur opposait, dans les années 1960, la rationalité technique, qui gère les contraintes de moyens, et le débat sur les finalités, qui fait la rationalité proprement politique. Contre Louis Althusser (1918-1990) et tant d'autres campés dans une posture imprenable, il dénonçait l'idée qu'il y aurait un gouffre infranchissable, une « coupure épistémologique » entre la rationalité scientifique et l'idéologie, chacun prétendant bien sûr être du côté de la rationalité et reléguant l'autre camp à l'idéologie. Plus récemment, il disait encore : « La tâche d'un éducateur politique est aussi de remettre constamment dans le courant de la discussion publique ce qui est monopolisé abusivement par les spécialistes. »[13]

Reprenons le propos d'Emmanuel Macron en 2015 : « Je crois à l'idéologie politique. L'idéologie, c'est une construction intellectuelle qui éclaire le réel en lui donnant un sens, et qui donne ainsi une direction à votre action. C'est un travail de formalisation du réel. L'animal politique a besoin de donner du sens à son action. Cette idéologie doit être prise dans une technique délibérative, se confronter sans cesse au réel, s'adapter, revisiter en permanence ses principes. Je pense que l'action politique ne peut pas se construire dans une vérité unique, ni dans une espèce de relativisme absolu, qui est une tendance de l'époque. Or ce n'est pas vrai. Il y a des vérités, des contrevérités, il y a des choses que l'on peut remettre en cause [...]. Comment reconstruire notre imaginaire politique et notre régulation sociale à la lumière de ce que sont notre économie et notre société ? Le travail reste à faire. »[14]

Macron a eu le courage de rompre avec l'idéologie technocratique du « zéro idéologie ».

Ainsi Macron a eu le courage de rompre avec l'idéologie technocratique du « zéro idéologie ». Est-il ici inspiré par Ricœur ? L'a-t-il lu ? C'est à lui de le dire, mais il est sûr que, dans ses travaux sur l'imaginaire social et politique, au milieu des années 1970, Ricœur, lecteur de Karl Mannheim (1893-1947), insiste sur cela : « Un groupe social sans idéologie et sans utopie serait sans projet, sans distance à lui-même, sans représentation de soi. Ce serait une société sans projet global, livrée à une histoire fragmentée en événements tous égaux et donc insignifiants. »[15] Et, dans son texte sur « Idéologie et utopie, deux modalités de l'imaginaire social », il écrivait encore : « Tout groupe tient, je veux dire se tient debout, acquiert une consistance et une permanence, grâce à l'image stable et durable qu'il se donne de lui-même. Cette image stable et durable exprime le niveau le plus profond du phénomène idéologique. »[16]

Il y a cependant sur ce chapitre aussi une différence entre Emmanuel Macron et Paul Ricœur, c'est que le premier ne conçoit l'idéologie que de manière positive comme un discours de légitimation et d'intégration qui rassemble la collectivité en un consensus. Or Ricœur, attentif également à la dimension dissimulatrice de l'idéologie, contrebalançait l'idéologie par l'utopie, comme capacité à déconstruire les cadres de notre monde et à explorer le possible. « Partant du concept de non-congruence chez Mannheim, il est possible de construire ensemble la fonction intégrative de l'idéologie et la fonction subversive de l'utopie. »[17] C'est comme si Macron ne voyait que les côtés positifs de l'idéologie et les côtés dangereux et pervers de l'utopie, la « logique folle du tout ou rien » dont parle Ricœur, sans mesurer l'importance de sa fonction critique et prospective.

Mais, sans doute, Macron rejoindrait complètement Ricœur sur ce propos synthétique : « D'une part, il faut résister à la séduction d'attentes purement utopiques : elles ne peuvent que désespérer l'action ; car, faute d'ancrage dans l'expérience en cours, elles sont incapables de formuler un chemin praticable dirigé vers les idéaux qu'elles situent ailleurs. Les attentes doivent être déterminées, donc finies et relativement modestes, si elles doivent pouvoir susciter un engagement responsable. Oui, il faut empêcher l'horizon d'attente de fuir ; il faut le rapprocher du présent par un échelonnement de projets intermédiaires rapportés à l'action. [...] Il faut, d'autre part, résister au rétrécissement de l'espace d'expérience. Pour cela, il faut lutter contre la tendance à ne considérer le passé que sous l'angle de l'achevé, de l'inchangeable, du révolu. Il faut rouvrir le passé, raviver en lui des potentialités inaccomplies, empêchées, voire massacrées. Bref, à l'encontre de l'adage qui veut que l'avenir soit à tous égards ouvert et contingent, et le passé univoquement clos et nécessaire, il faut rendre nos attentes plus déterminées et nos expériences plus indéterminées. »[18]

Pour conclure, je dirai que Ricœur a toujours gardé, depuis l'échec de son parti pris non-violent de l'avant-guerre, la conscience aiguë de ce que, en politique comme ailleurs, on peut se tromper – comme il l'écrit dans ses carnets de captivité, en 1942. C'est la catégorie centrale de la fausse conscience, d'ailleurs indissociable de la fiction : « L'artiste est ainsi dans la sphère culturelle ce qu'est le non-violent dans la sphère politique : il est "intempestif" ; il prend les plus grands risques, car il ne sait jamais s'il construit ou s'il détruit ; s'il ne détruit pas en croyant construire ; s'il ne construit pas en croyant détruire ; s'il ne plante pas quand il faudrait arracher, s'il n'arrache pas quand il serait temps de planter. »[19]

Mais cela suppose aussi, loin d'une conception de l'émancipation totale, de l'ouverture totale, un sens non moins aigu de « l'étroitesse de chaque point de vue ». Ricœur n'a cessé de rappeler qu'on ne choisit pas son point de départ : « J'appartiens à ma civilisation comme je suis lié à mon corps. Je suis en-situation-de-civilisation et il ne dépend pas plus de moi d'avoir une *autre* histoire que d'avoir un autre corps. »[20] C'est le drame de la mondialisation : « Il devient soudain possible qu'il n'y ait plus que des autres [...]. Ce serait le scepticisme planétaire, le nihilisme absolu dans le triomphe du bien-être. Il faut avouer que ce péril est au moins égal et peut-être plus probable que celui de la destruction atomique. [...] Pour avoir en face de soi un autre que soi, il faut avoir un soi. »[21] L'ouverture est impossible sans la reconnaissance de cette condition étroite, et mieux qu'une simple opposition entre l'ouverture et la clôture, nos limites acceptées s'avèrent constitutives de l'ouverture à laquelle nous sommes convoqués.

1 Entretien dans *Le 1*, juillet 2015.
2 « La lumière blanche du passé », *Esprit*, n° 8-9, 2000, p. 30.
3 Entretien dans *L'Histoire*, mars 2017.
4 « Langage politique et rhétorique », *Lectures I*, Seuil, 1991, p. 175.
5 Interview dans *L'Histoire*, mars 2017.
6 Entretien dans *Le 1*, juillet 2015
7 « Les labyrinthes du politique. Que peut-on attendre pour 2012 et après », *Esprit*, n° 3, 2011, pp. 108 et 113.
8 « Le paradoxe politique », *Histoire et vérité*, Seuil, 1964 (édition dans la collection « Points poche », pp. 296 et 321).
9 « Éthique et politique », *Du texte à l'action*, Seuil, 1986, pp. 405-406.
10 « Langage politique et rhétorique », *Lectures 1*, Seuil, 1990, p. 161.
11 *Ibid.*, pp. 166-167.
12 C'est précisément l'articulation entre ces deux thélogico-politiques que l'on trouve magistralement équilibrée chez Pierre Bayle, *cf.* Ol. Abel, *Pierre Bayle. Les paradoxes politiques*, Michalon, 2017.
13 *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Seuil, 2017, p. 117.
14 Entretien dans *Le 1*, juillet 2015.
15 *Du texte à l'action,* Seuil, 1986, p. 325.
16 *Ibid.*, pp. 385-386.
17 *Ibid.*, p. 234.
18 *Ibid.*, p. 276.

19 « L'image de Dieu et l'épopée humaine », *Histoire et vérité,* « Points poche », pp. 147-148.
20 *La revue du Christianisme social*, n° 54, 1946.
21 « Civilisation universelle et cultures nationales »*, Histoire et vérité*, « Points poche », 1960, pp. 328-337.